
دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

التصور الانقسامي للمجتمع القروي بشمال المغرب
ملاحظات حول أعمال رايمون جاموس ودافيد هارت

ذ. محمد أونيا

مقدمتان حول الموروث المرجعي للخطاب الانقسامي.

المقدمة الأولى : المنطلقات الأولية للأطروحة الانقسامية حول القبيلة الشمال - افريقية.

لقد استأثرت القبيلة الشمال - افريقية بصفة عامة والقبيلة المغربية بوجه خاص، كموضوع للبحث والدراسة، باهتمام قطاع عريض من الباحثين والدارسين، بمختلف مشاربهم وانتماءاتهم الأيديولوجية ومواقفهم الفكرية. وفي مقدمة هؤلاء، منظرو الاستعمار الفرنسي مؤرخين وعلماء اجتماع، الذين تجشموا عناء البحث في خبايا القبائل وتاريخ المجتمعات البدوية قصد فهمها لتسهيل إخضاعها من طرف الإدارة الاستعمارية.

وطبيعي أن يتهافت هؤلاء الرواد والمغامرون على الكتابات والمصنفات العربية التي أرخت للمنطقة المغاربية. وأولاها تاريخ عبد الرحمان بن خلدون الذي جعل من "العصبية" و"الدعوة" مفتاح قيام الدول وزوالها ضمن دائرة مغلقة يتراوح قُطباها بين خشونة البداوة ورقة الحضارة في حركة حلزونية.

وإذا كان صاحب "المقدمة" يصنف البربر إلى "عصبيتين" هما البربر "البرانس" (أي سكان المدر)، والبربر "البتر" (أي أهل الوبر)، وإذا كان، أيضا، قد بالغ في تقدير «العصبية القبلية» كقوة تحرك التاريخ الإسلامي، فإنها ليست سوى ظاهرة مستقرأة من الواقع المتصدع للمجتمع المغاربي الوسيط، وتعبير عن الانتكاس أكثر منه تعليل للانحطاط والتدهور الذي أصاب الشمال الافريقي آنذاك.

وما كان لمؤرخي الاستعمار أن يكترثوا بمنطق المشروع الخلدوني في حد ذاته، بقدر ما افتتنوا بنظريته في العصبية بعدما جردوها من سياقها التاريخي[1]. فهذا المؤرخ الفرنسي

المعروف "جوتييه" يفسر تاريخ الغرب الإسلامي تفسيرا عصبيا يقوم على فكرة وجود عصبيتين متضادتين : «إذا والت إحداهما قوة ما وقفت الأخرى منها موقف العداء، ومن تم فقيام الدول وسقوطها في المغرب يمثل أدوارا من الصراع بين البرانس والبتر»[2].

ولقد تواترت هذه الفكرة عن النعرات القبلية ـ عن وعي أو دون وعي ـ في الكتابات التاريخية والسوسيولوجية التي نسجت على منوال "المقدمة"[3] ومن رحم هذا السيل من الكتابات والأبحاث، انبثقت مجموعة من الطروحات الاثنولوجية والتحليلات الانثربولوجية المتأخرة وعلى رأسها «التحليل الانقسامي» analyse segmentaire الذي اقترح صيغا جديدة لتفسير الميكانيزمات المتحكمة في المجتمعات المغاربية التي عجزت السوسيولوجيا الاستعمارية عن ضبطها والإحاطة بكل أغوارها، مع ذلك، فإن الإرهاصات الأولى للأطروحة الانقسامية أو التجزئية، لم تخرج من العدم، بل اقتبست صيغها ومفاهيمها الأولية ـ إن بشكل متلبس أو واضح ـ من أعمال وكتابات السوسيولوجيين الفرنسيين الرواد منذ أواخر القرن التاسع عشر، والذين اتخذوا من منطقة القبائل ومزاب والأوراس الأمازيغية في الجزائر، حقلا لتجاربهم الميدانية، ومجالا لدراساتهم المونوغرافية. ففي سنة 1872 أنهى الفرنسيان "هانوتو" Hanoteau و"لوتورنو" Letourneux دراستهما المشتركة حول "القبائل والأعراف القبايلية" la kabylie et les coutumes kabyles. وقد صار على نهجهما "إميل مسكيراي" Emile Masqueray الذي أنجز سنة 1886 أطروحة ضخمة حول "نشأة الحواضر لدى السكان المستقرين بالجزائر» Formation des cités chez les populations sedentaires de l'Algérie.

وقد خرج هؤلاء الدارسون بمفاهيم حاولت تفسير آليات التعارض والتضامن لدى القبائل المدروسة. كنظام "الصفوف" (اللفوف) ودور الصلحاء في التوسط بين الأطراف المتنازعة[4].

إلا أن مفهوم الانقسام استعمل لأول مرة من طرف الفرنسي "إميل دوركايم" Emile Durkheim في أطروحته "حول تقسيم العمل الاجتماعي" De la division du travail social. وتتلخص هذه الأطروحة في أن التطور التاريخي للمجتمعات يمر من مرحلة "التضامن الآلي" إلى مرحلة :التضامن العضوي". وإذا كانت أشكال هذا التضامن الثاني هي التي تسود في المجتمعات الطبقية الأوربية المعاصرة، فإن أشكال التضامن الأول ـ أي التضامن الآلي ـ تنطبق على العشيرة البدائية التي هي جزء من تكتل يشكل المجتمع الواسع. وبما أن كل عشيرة عبارة عن "قسمة اجتماعية" داخل مجتمع شمولي متكون من عدة قسمات، فإننا نصبح أمام «مجتمع انقسامي»[5]. ومن تم، فإن التضامن السائد بين هذه القسمات الاجتماعية، هو "تضامن آلي" نظرا لما يجمع بين هذه الوحدات من أواصر القرابة والدم. بيد أن التنظيم الانقسامي يقتضي أن تتشابه تلك القسمات القبلية كي تتحد، وأن تتباين في الوقت نفسه حتى لا يضيع بعضها في بعض[6].

وبالجملة، تتصف المجتمعات الانقسامية ـ حسب دوركايم ـ بما يلي :

ـ ضعف تقسيم العمل.

ـ وجود أشكال جماعية للملكية (مشاع).

ـ تمركز الحياة الاجتماعية حول العلاقات العائلية.

ـ سيادة الوعي الجمعي، واعتناق جميع الأفراد لمنظومة من القيم الموحدة بسبب تشابه العناصر المكونة لهذه المتجمعات[7].

ولقد افتتنت الانتربولوجيا الانجلوساكسونية بفرضية دوركايم أيما افتتان، وانتقت بعناية وحذق مبادئه حول البنية الانقسامية، وخاصة من طرف الانجليزي "إڤنز بريتشارد" Evans Pritchard الذي لاحظ وجود أمثلة من الأسس الانقسامية لدى القبائل التي عكف على دراستها دراسة ميدانية خلال النصف الأول من هذا القرن، كقبائل "النوير" Nuer ، السودانية، ثم قبائل برقة الليبية. وقد خلص هذا الباحث إلى جهاز من المفاهيم شكلت جوهر المنظومة الانقسامية، والتي تتلخص خطوطها العريضة في النقط التالية :

ـ انتظام البنية القبلية في شكل مسلسل تصاعدي يقوم على نظام من القسمات المتعارضة والمتوازنة سرعان ما يختفي بمجرد ما يتم الانتقال إلى مستوى أعلى بدءا من خط النسب وانتهاء بالقبيلة أو الاتحاد القبلي[8].

ـ انعدام أي تجميع للسلطة بين يدي شخص واحد بصفة عامة؛ فالسلطة تتوزع بشكل متوازن بين مختلف المجموعات وعلى جميع الأصعدة[9]. وقد تتبلور هذه السلطة في شكل قيادة حربية عندما يوجد هناك تهديد خارجي، بيد أن تلك السلطة سرعان ما تزول بزوال بوادرها الدفاعية[10].

ـ قيام نظام القرابة على أساس السلالة الأبوية Patrilignage الذي يتأسس عليه التنظيم السياسي العائلي، ويتمفصل هذا التنظيم عبر مستويات ثلاث :

ـ السلالة، أي مجموع "الإخوة" الذين تربطهم علاقة نسب، ثم الفخذة (العشيرة)، وهي أكبر تجمع للسلالات، وأخيرا القبيلة وهي «أوسع مجموعة يشعر أعضاؤها بواجب التكتل من أجل الغزو والدفاع»[11].

ـ خضوع جميع القسمات القبلية لآلية الانشطار والانصهار، لأن «مجموعات متعارضة داخل خط النسب لا تلبث أن تتحد فيما بينها إذا ما واجهتها خصومة خط نسب مجاور، وخطوط الأنساب المتضاربة في نطاق الفرقة تنزع إلى التكتل فيما بينها إذا ما اضطرت إلى التصدي لعداء فرقة مجاورة، والفرق المتعارضة تتضامن فيما بينها أمام تهديدات من المستوى نفسه»[12].

ـ إن هذا التنظيم يمكن تشخيصه في شكل دوائر موحدة المركز انطلاقا من موقع الفرد ضمن المستويات القبلية. أو في شكل شجرة إذا كان المنطلق من وجهة نظر الجماعة[13].

المقدمة الثانية : الأطروحة الانقسامية وتطبيقاتها في جنوب المغرب. نموذج إرنست گلنير.

لقد تبلور الخطاب الانقسامي حول المغرب، على يد مجموعة من الانتربولوجيين الانجلوساكسونيين من بينهم الانجليزي (من أصل تشيكي) "إرنست گلنير" Ernest Gellner الذي طبق النظرية الانقسامية، كنموذج للدراسة، على قبائل الأطلس الكبير الأوسط الموالية لزاوية أحنصال[14]، باعتبار أن هذه القبائل وجميع قبائل شمال افريقيا ـ في نظره ـ انقسامية[15].

إن الإشكالية المركزية التي ينطلق منها صاحب "صلحاء الأطلس" تتلخص في سؤالين : «كيف يتم الحفاظ على الأمن داخل هذه القبائل في غياب جهاز الدولة؟»[16]، ثم ما هو دور الصلحاء (إكُرامَنْ) في هذا المجتمع الانقسامي؟[17].

للإجابة عن السؤال الأول، كان على "گلينر" أن يفحص طبيعة النظام السياسي والاجتماعي عند القبائل التي عايبها. فرأى بأن "كل قبيلة تنقسم الى فروع تنقسم بدورها إلى أجزاء الى أن تصل الى مستوى الوحدات العائلية. وتتعادل الأجزاء في كل مستوى من مستويات الانقسام"[18]. أما السبب الذي يفسر هذه السيرورة من الانشطار والانصهار فيكمن في وجود ميول فطرية الى العدالة والمساواة، ومن ثم، فإن الجماعات القبلية "تتجزأ لكي لا تحكم"[19]. ويترتب عن هذه الإوالية أن السلطة داخل القبيلة تقوم على "نظام الاقتراع" حتى لا تكون حكرا على زعامة واحدة. فاختيار "الرئيس" يخضع ـ تأسيسا على ما سبق ـ لمبدإ التناوب والتكامل، وذلك لمدة سنة غير قابلة للتجديد[20]. ويحدد گلنير هذين المبدأين على النحو التالي :

"لنفترض أن قبيلة تتكون من ثلاث عشائر "أ"، "ب"، "ج". ففي كل سنة يكون الرئيس من إحداها، لكن العشيرة التي ينتمي إليها الرئيس لا تشارك في الاقتراع. لنفترض أن العشيرة "أ" هي التي أعطت الرئيس، فان ذلك يعني أن العشيرتين "ب" و"ج" هما اللتان ستقومان بانتخابه، والنتيجة أن العشيرة الواحدة لا يمكنها أن تمد القبيلة بالمرشحين والمصوتين في آن واحد."[21].

ثم يضيف بأن هذا النظام من التناوب والتكامل يعمل في عدد معين من المستويات، فبالنسبة للقسمات الفرعية الدنيا -حيث يضيق المجال ويقل عدد السكان ـ يتم اختيار الرؤساء مباشرة داخل مجموع القسمة. كما أنه لا يتم انتخاب "رئيس" في مستوى عال من النسق إلا إذا دعت الضرورة الى ذلك. ويبقى إذن مبدأ التناوب والتكامل فاعلا على صعيد مجموع العشيرة[22].

إن هذا النوع من النظام السياسي يقيد سلطة الرؤساء ويمنع من ظهور جهاز خاص يحتكر العنف المشروع[23]. لكن من الذي يضمن النظام والأمن داخل المجتمع الانقسامي؟. هنا يبرز الجواب عن السؤال الثاني من الاشكالية المطروحة آنفا. فالحفاظ على الأمن والسلم يدخل في اختصاص رجال الدين وبالضبط الصلحاء الذين عادة ما يقيمون في موقع ضريح الولي الصالح المؤسس للسلالة تحت إشراف شيخ "الزاوية" التي تعتبر بمثابة حرم مقدس[24].

ويرى گلنير أن دور الصلحاء (Marabouts) يتجلى في مدهم لقبائل العوام بالاستمرارية وبالهيكل القار الذي ينقص نظامها السياسي. فهم يشرفون، مثلا،على عملية الانتخاب التي تتم بين العشائر ويظفون عليها طابع المشروعية. كما أنهم يقومون بوظيفة التحكيم بين العشائر والقبائل المتنازعة. لذا «فهم يقومون على نقط حدود لها أهميتها»[25].

بالإضافة إلى هذه الوساطة السلمية، فإن الصلحاء يتدخلون في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. فبعض القضايا الموكولة لنظام الأعراف المحلية تحتاج أيضا إلى تدخل الصلحاء، كالإشراف على أداء قسم اليمين. أما «القضايا التي تتطلب عشرة شهود فأكثر، فيتم البت فيها داخل حرم الولي الصالح وبمحضر "أولاده"»[26]. كما أن تواجد الصلحاء في الأماكن الحدودية يساعدهم على تنظيم المعاهدات الفصلية التي تهم حياة الإنتاج بين المراعي الجبلية والمناطق الصحراوية، بل حتى المبادلات التجارية[27]. وبالإضافة إلى ما سبق، يضطلع الصلحاء بوظيفة أخرى تتجلى على مستوى أوسع، في دمج القبيلة في المجتمع الإسلامي العام، وذلك عبر الانتماء إلى أصل "شريف"، أي الاتصال بالرسول (ص) بواسطة سلسلة النسب.

والأداة الثانية التي تربط القبيلة بالإسلام "الشرعي" هي التمسك بمبادئ السنة والتي تتجسد من خلال اعتناق الزاوية المحلية لمبادئ "طريقة" معينة[28].

إن هذا الارتباط الديني والثقافي للمجتمع الانقسامي بحضارة الأمة الإسلامية جعل گلنير ينعت هذا المجتمع بطابع "الهامشية" ؛ أي أن التنظيم الانقسامي ساعد هذه القبائل على البقاء بعيدا عن الجهاز المخزني المركزي[29].

التحليل الإنقسامي للقبائل الريفية : نموذجا رايمون جاموس ودافيد هارت.

أطروحة جاموس حول قبيلة قلعية (إقرعيين).

تندرج دراسة "العرض والبركة»[30] (Honneur et Baraka) التي أنجزها رايمون جاموس حول قبيلة قلعية الواقعة في الريف الشرقي، ضمن الدراسات الانثربولوجة الجديدة التي تستقي مناهجها التحليلية من المنظومة الانقسامية دون السقوط في تعميماتها المبتذلة. فإذا كان الانقساميون يؤكدون على أهمية الجنيالوجيا كرابطة قرابية ينتظم وفقها الهيكل القبلي برمته، فإن رايمون جاموس، على العكس من ذلك، ألح على «أولوية التراب على العلاقات القرابية،

واعتبر القرابة في المجتمع الريفي على العموم معطى تابعا وخاضعا لروابط المكان»[31]. فقد لاحظ الباحث بأن سكان قلعية لا يدعون أنهم ينحدرون من جد مشترك يشتق منه اسم القبيلة[32]. لكن، بالرغم من طغيان الروابط الترابية هذه، فإن النسق القبلي يظل نسقا تجزيئيا يتخذ صورة شجرة[33].

من هنا، فإن التحليل الانقسامي يتأسس عند جاموس على مفهومي "العِرض" (Honneur) و"البركة" (Baraka) . فالعرض يرتكز على ما يسميه بـ "العنف المؤسساتي" الذي يتمثل في عملية "التحدي والتحدي المضاد"[34] والمتمحور حول مجال المحرم الذي يتحدد عند قلعية في : الأرض (Territoire) ، المرأة (La femme) ، الدار (La maison) والملك (La terre) [35].

فكل مجموعة قبلية تدافع عن مجالها المحرم، كما أن كل رجل ينبغي أن يحمي مجاله المحظور (الزوجة، الدار والأرض)، إذ لا يعتبر الرجل رجلا إلا إذا كان يملك الأرض ويدافع عنها، أي ينخرط في عملية "التحدي والتحدي المضاد" عبر المبارزات الكلامية والكرم والقتل والعنف الجسدي[36]. لأن الأرض تبقى رمزا رئيسيا للقوة ومرجعا أساسيا يحدد الهوية النسبية للفرد، حتى أن هذا الأخير إذا هاجر أرضه، فإنه يفقد انتماءه. ثم إن ملكية الأرض «شرط ضروري بالنسبة لمن يطمح إلى احتلال مراكز النفوذ»[37]. تأسيسا على ما تقدم، لا يعتبر جاموس الدفاع المشترك ضد الأخطار الخارجية كشرط وحيد لتوحد أجزاء القبيلة، كما ذهب الانقساميون الكلاسيكيون، بل إن هذا التلاحم يرتبط أساسا بمجال العِرض الذي يحول في نفس الوقت دون بروز الأشكال القاهرة للسلطة القبلية.

وعموما إذا كان الدفاع عن العِرض يفضي إلى تضاربات انقسامية داخلية، فإن "البركة"، بالعكس، «تجعل من السلم محور العلاقات القبلية[38]». وتشكل مصدرا مقدسا للسلطة الروحية التي ينفرد بها الشرفاء، والشرفاء وحدهم، في المجتمع القلعي. فبفضلها يستطيعون القيام بالخوارق والمعجزات، وخاصة التوسط بين العوام المتنازعين. من هذا المنظور تصبح البركة ـ كقوة ربانية خارقة ـ هي مصدر شرعية الشرفاء في توسطهم[39]. فنجاحهم في حل النزاعات بالطرق السلمية يعتبر برهانا قاطعا على وجود البركة. وهذا يقتضي أن يكون الشرفاء خارج نطاق النزاعات التي تنشب بين غير الشرفاء من السكان. بيد أن السلطة الرمزية للشرفاء لا تتحدد إلا من خلال تدخلهم في نزاعات العوام تماما كما تتحدد سلطة "شيوخ" القبيلة (إمغارن) من خلال فرض سلطتهم الدنيوية على هؤلاء العوام عن طريق العنف المادي.

وعلى الرغم من أن فئة العوام أو الزمنيين (Les laïcs) تبقى هي الفئة المستهدفة حيث تتقاطع عندها سلطة "الشيخ" وسلطة "الشريف"، فهذا لا يعني أن السلطتين (العِرض والبركة) تندمجان على الصعيد المحلي، بل ينبغي أن تظل كل واحدة منهما في مجالها المخصص

لها[40]. لأن هذا الاندماج بين العرض والبركة لا يحصل إلا على المستوى العام للمجتمع، وبالضبط في شخص السلطان بوصفه "أميرا للمؤمنين"[41].

من هنا يعارض الكاتب فكرة "الهامشية" التي قال بها إرنست گلنير، إذ يقر جاموس بأن البنية القبلية تنجح، في نهاية المطاف، في دمج العلاقات السلطوية واستيعابها[42]، الأمر الذي «يفند مقولة السيبة المنتشرة في الأدبيات المغربية» على حد قول جاموس نفسه[43].

أطروحة داڤيد هارت حول قبيلة بني ورياغل (آيث ورياغر)

يعتبر الانثربولوجي الأمريكي "داڤيد مونتغمري هارت"، من الرواد الانجلوساكسونيين الذين طبقوا النظرية الانقسامية على القبائل المغربية قبل "إرنست گلنير"، و"رايمون جاموس". ومع ذلك، لم تحظ منظومة هارت بما فيه الكفاية من الدراسة والنقد من طرف الباحثين المغاربة، اللهم ما ورد عند بعض السوسيولوجيين والمؤرخين من إشارات مقتضبة وسريعة في سياق نقدهم للأطروحة الانقسامية بصفة عامة. وقد يكون مرد ذلك إلى أن الأطروحة الكاملة لداڤيد هارت لم تتبلور ولم تظهر إلى الوجود إلا بعد مرور وقت طويل نسبيا، أي منذ انطلاق أبحاثه ـ بشكل متقطع ـ في الريف منذ أوائل الخمسينيات إلى غاية سنة 1976، وهو تاريخ صدور أطروحته الضخمة حول قبيلة بني ورياغل الريفية[44].

ولذلك، غالبا ما كان الدارسون يعتمدون، من أجل الاطلاع على جوانب من أبحاثه، على مقالاته التي كان ينشرها في مجلات ودوريات متخصصة، وفي أحسن الأحوال على بعض فصول مسودة أطروحته. وعليه فإن تلخيص نظرية هذا الباحث وتبيان جوانبها الرئيسية، يتطلب العودة إلى هذه الدراسات فضلا عن أطروحته المركزية.

يركز داڤيد هارت، في تحليله للبنيات الاجتماعية والسياسية التقليدية في قبيلة بني ورياغل (محليا آيت ورياغر) على مفهومين أساسيين يشكلان ـ في نظرنا ـ عصب مقولته الانقسامية، وهما : مفهوم التعارض والتحالف من جهة، ثم الثأر (la vendetta) وغرامة "ارحق" (R'haqq) ، أي الإنصاف، من جهة ثانية. لذلك، سوف تتمحور مقاربتنا حول تبسيط ـ قدر الإمكان ـ هذين التصورين دون غيرهما من القضايا الأخرى التي أثارها هارت إلا عند الضرورة.

منظومة "خمس أخماس" وبنية "اللف".

تعد آليات التعارض والتحالف التي تتحدد من خلالها أنساق دقيقة كنسق "الأخماس" و"اللف"، من الميكانيزمات التي تنتظم وفقها المجموعات الورياغلية في بيئة ذات ظروف خصوصية. ولفهم هذه الأنساق "السوسيو ـ إيكولوجية" لابد من إطلالة سريعة على الوسط الورياغلي.

تعد القبيلة الورياغلية، من أكبر القبائل الريفية مساحة وأكثرها سكانا، كما أن انتظام

علاقة الإنسان بالأرض في هذا الوسط الطبيعي القاسي، ظاهرة قديمة قدم تعمير المنطقة نفسها.

لكن، إذا كان الإنسان قد عرف كيف يتكيف ـ مبكرا ـ مع هذه البيئة الجبلية كي يضمن عيشه، فإن مشكلة الاكتضاض الديمغرافي قد طرحت مشكلة البحث عن مصادر خارجية للرزق، أو اكتساح الأراضي القابلة للاستغلال الفلاحي.

في هذا الإطار حدث نزوح مكثف للورياغليين الجبليين نحو المنخفضات الساحلية، وبالأخص نحو سهل النكور. وذلك منذ مطلع القرن العشرين، وبشكل متزايد بعد مرحلة "التهدئة الإسبانية" ؛ أي بعد نهاية حرب الريف وفرض الحماية الإسبانية.

وهكذا، نجد أن معظم القاطنين بسهل النكور ومشارفه، ينحدرون من جبل حمام الواقع في جنوب القبيلة، لكن دون أن يحدثوا "قطيعة" نهائية مع إخوانهم الجبليين. فهم لازالوا يعتقدون ؛ كما يقول هارت ؛ أنهم ينتسبون إلى جد مشترك بالرغم من أنهم لا يستطيعون إثبات شجرة هذا النسب، وبالرغم أيضا، من أن 45٪ من السلالات المنتمية لهذه القبيلة، عبارة عن سلالات دخيلة[45]. وهكذا، وعلى العكس مما لاحظه رايمون جاموس عند قلعية من وجود تبعية العلاقات القرابية للعلاقات الترابية فإن الجنيالوجيا تلعب عند بني ورياغل وظيفة رئيسية في تمييز هوية وتصنيف انتماء الوحدات القبلية. أما العلاقات الترابية فهي تبدو ثانوية في تحديد علاقة المجموعات الورياغلية. ويكمن سبب ذلك في أن معظم تلك المجموعات تتوزع عبر مجال متقطع ومتداخل الحدود، من هنا تصبح رابطة "الأخوة" عند بني ورياغل أداة ضرورية تتم الاستعاضة بها عن هذا اللاتواصل الجغرافي من أجل الحفاظ على أواصر القرابة والانتماء بين العشائر الأصلية التي مكثت بالجبل وأخواتها التي انحدرت نحو المنخفضات، إذ بدون هذه الروابط يستحيل على آلية الانقسام أن تحافظ على توازنها، وأن تحدد بدقة المجموعات التي يتعين عليها أن تدفع، أو أن تتسلم حصتها من الغرامات المفروضة أثناء تطبيق الأعراف المحلية. كما يصعب ـ بدون ضبط حبل النسب ـ أن تقوم شبكة اللفوف بوظيفة التوازن أثناء نشوب النزاعات والصراعات بين الفرق القبلية.

بناء على ما سبق، فإن بنية المجتمع الورياغلي تظل بنية انقسامية بامتياز، تتخذ شكل شجرة، بدءا من أصغر وحدة اجتماعية التي هي "النوبث" (Nubth) أو الدار، وانتهاء بأعلى وحدة وهي "تاقبيتش" (dhaqbitch) أي القبيلة، مرورا عبر الأسرة الكبيرة المسماة محليا ب "جاجگو" (jajgu) ، ثم "ترفقث" (dharfiqth) بمعنى سلالة و "دشار" أو "المدشر" (جماعة محلية)، فالقسمة القبلية الكبرى التي تدعى "ثخماست" (dhakhammast) ، أي "الخُمس" أو أحيانا "أربع" ('arbaâ) أي "الرّبع" الذي يطابق الفخذ (fraction أو clan أو كذلك section).

إلى جانب هذا التقسيم العمودي، فإن بني ورياغل ينتظمون أيضا وفق تقسيم أفقي قوامه

نظام "خمس أخماس" "Khoms Khmas" (Cinq cinquièmes) الذي يتكون من الأقسام الخمسة الآتية :

- خمس آيت يوسف أوعلي وايت علي - خمس آيت بوعياش - خمس آيت عبد الله
- خمس ايت حذيفة - خمس إمرابطن[46].

إن بعض هذه الأخماس يتكون من فخذين، والبعض الآخر يتضمن فخذا واحدا. وهذا يفيد أن المضمون المرجعي المشترك الذي تستند عليه منظومة "خمس اخماس"، هو مضمون انقسامي الذي يعتمد على النسب الأبوي الذي يعتبر بمثابة مفتاح لفهم الخريطة الجنيالوجية للقبيلة برمتها ؛ فجميع التفريعات المحلية تعتقد أنها تنحذر من جد مشترك كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ويرى داڤيد هارت D. Hart ، أن جميع هذه القسمات الداخلية للقبيلة الورياغلية تحافظ على توازنها بفضل النسق الانقسامي القائم على التعارض عند المستوى الأدنى، والتضامن عند المستوى الأعلى (انظر الملحق).

وإذا كان النسق الانقسامي الذي يتجسد في منظومة "خمس اخماس" يتأسس على وازع القرابة والأخوة من أجل القيام بعدة وظائف سوسيو - اقتصادية كتحمل الأعباء وتقسيم الأدوار، فإن هناك إوالية أخرى كامنة تبرز أثناء نشوب النزاعات والحروب بين الفرق القبلية. إنها إوالية "اللف"، وهو تحالف كان يتم بين أفخاذ القبيلة بهدف الحفاظ على التوازن، بحيث تصبح القبيلة منقسمة إلى "حزبين" متعارضين كما يوضح الجدول الآتي[47] :

المستوى	اللف "أ"	اللف "ب"
الداخلي	ايت يوسف أوعلي ايت حذيفة ايت بوعياش إمرابطن	ايت علي ايت عبد الله ايت عضية
الخارجي	إجعونن، فخذ من قبيلة بني عمارت	إزمورن، فخذ من قبيلة بقيوة. تروكوت، فخذ من قبيلة تمسمان. آيت عكي ؛ فخذ من قبيلة آيت توزين

فمن خلال هذا الجدول، يظهر أن "اللّفين" "أ" و "ب" غير متعادلين على الصعيد الداخلي للقبيلة الورياغلية، لذا، وتحقيقا للتوازن، فإن كل "لف" كان يبحث له عن حليف داخل القبائل المجاورة فيصبح اللف عندئذ خارجيا. وهكذا نخلص إلى نتيجة هامة، وهي أن منطقة الريف لم تشهد ـ على الأقل في هذه الفترة الحديثة ـ ذلك النوع من الحروب المحلية التي كانت تنشب بين قبيلة بأكملها ضد قبيلة أخرى متحدة، إنما كانت الخلافات والنزاعات تحصل بين اللفوف التي تقيمها أفخاذ القبيلة مع أفخاذ قبيلة أخرى أو عدة قبائل. بحيث ينتظم الكل في نهاية المطاف، في إطار لفين/حلفين اثنين متضادين[48].

أضف إلى ذلك أن بعض الأفخاذ كانت تبقى محايدة سواء على صعيد اللف الداخلي (على صعيد قبيلة واحدة) أو اللف الخارجي (بيقبلي). كما أن بنية اللف كانت تتسم بالمرونة تبعا لمنطق المصلحة، بمعنى أن ظاهرة "اللفوف" ما هي إلا تقنية حربية ـ سياسية لا تتقيد ـ كما هو الحال في منظومة الأخماس ـ بوازع القرابة والانتماء الاثني.

هذه النتيجة التي بناها داڤيد هارت انطلاقا من الرصد الميداني، تشكل إحدى نقط الاختلاف الجوهري بينه وبين الباحث السوسيولوجي الفرنسي "روبير مونطاني" R. Montagne ففي الوقت الذي يرى فيه هذا الأخير أن الحروب القبلية في الريف كانت تتم بناء على انتماء كل قبيلة إلى أحد "العلمين" (الحلفين) المتناقضين اللذين تنضوي تحت لوائهما جميع قبائل الشمال المغربي، وهما كتلة غمارة وكتلة صنهاجة[49]. فإن هارت، على العكس من ذلك، قد لاحظ أن شبكة اللفوف لم تكن تتخذ شكل "رقعة الشطرنج" ولا تنتظم وفق انتماء القبائل إلى هذين "العلمين" اللذين وصفهما مونطاني. بل إن اللفوف كانت مطابقة للأفخاذ، أي لأجزاء قبلية فقط، وعلاوة على ذلك، فإن التحالف غالبا ما كان يبرم بين القسمات المتجاورة ولا يشمل بالضرورة القبائل النائية كما ذهب مونطاني.

مسألة الثأر وقانون "الحق".

يكتسي القضاء العرفي أهمية قصوى في الحياة القانونية للقبائل الريفية، باعتباره الأداة الملائمة لمعالجة القضايا والنوازل النابعة من الواقع المحلي. ولقد كانت المجالس السياسية القبلية (مجلس الجماعة، مجلس الربع أو الخمس، ثم مجلس القبيلة) هي التي تسهر على وضع القوانين العرفية وتنفيذها حسب اختصاص وأدوار هذه المجالس. بينما كان القضاء الشرعي، الذي ينظر في قضايا الزواج والطلاق والملك والإرث وغيرها، من اختصاص القاضي الشرعي ومساعديه من "العدول" و"الفقهاء" أو "الطلبة".

وعكس مما هو شائع، لم يكن هناك تناقض بين القوانين الشرعية (المستمدة من القرآن والسنة وفق المذهب المالكي) والقوانين العرفية (المستوحاة من اجتهادات المحاكم القبائلية)، بل كانت هذه القوانين تتكامل وتتعايش فيما بينها. ومما يثبت انعدام القطيعة بين هاتين

المسطرتين، هو أن الأوفاق العرفية الريفية، كانت تدون من طرف العدلان، وتتم تزكيتها من قبل القاضي الشرعي إن وُجد. كما كان رجال القبيلة يحرسون أيما احتراس، على استحضار أحد "الشرفاء" المحليين لحضور مجالسهم كلما قرروا وضع قانون عرفي جديد وتدوينه، أو تنفيذ الحكم الذي تصدره محكمتهم. وذلك حتى يتم إضفاء طابع الشرعية (القداسة) على هذه الأعراف.

إن العقوبات المنصوص عليها في هذه الأوفاق العرفية، والمتعلقة بجرائم القتل والجرح، هي من أقسى الأحكام التي عرفها المجتمع الريفي. ويفسر ذلك بخطورة العواقب التي تنجم عن هذه الجنايات، وفي مقدمتها اللجوء إلى الأخذ بالثأر الذي سرعان ما يسري في مسلسلات الأنساب سريان النار في الهشيم.

ولئن كانت عقوبة الإعدام تأتي على رأس قائمة هذه العقوبات، فإنها، في الواقع، بقيت حبرا على ورق، بل نكاد نجزم بأنها لم تعرف طريقها إلى التنفيذ حتى في عهد "الريفوبليك"[50] وهذا ينهض دليلا على أن هذه العقوبات كانت تستهدف في المقام الأول والأخير، المصالح المادية للجاني وليس إراقة الدماء.

في هذا المضمار، يميز "هارت" بين نوعين من أنواع "غرامة الدم"(Bloodwealthe) ، أي التعويض المادي (نقدي أو عيني) الذي يدفعه المتهم و"إخوته" لفائدة عائلة الضحية :

أ ـ الدية (محليا تسمى "الديث" diyith)، وهي عقوبة يقرها الشرع الإسلامي، وتفرض ضد كل من يقترف جريمة قتل متعمد. ومبلغها غير ثابت. ويبلغ حدها الأقصى 1.200 دورو من العملة الفضية المسماة "الحسني". أما دية المرأة فكانت لا تتجاوز 600 دورو ؛ أي نصف دية الرجل[51].

ـ القصاص، وهي عقوبة شرعية كذلك، وتفرض في حالة ارتكاب قتل غير متعمد. ويتفاوت مبلغ هذه الغرامة حسب الزمكان الذي يجري فيه الحادث.

وعموما يرى هارت أن أداء غرامة الدية يكون دائما مصحوبا بتقديم ضحية (الذبيحة) من طرف القاتل لأهل الضحية. وأن أداء غرامة الدية لا يتم إلا إذا كان إخوة الضحية (سلالته) على استعداد لتقبلها، الأمر الذي كان نادرا لدى بني ورياغل[52].

أما إذا نشب نزاع بين مجموعتين وخلف ضحايا في كلا الطرفين، فإن الجانب الأقل خسارة في عدد الأرواح الساقطة، هو الذي يؤدي الدية للطرف الخصم، وذلك بتعويض فارق عدد الهالكين بينهما.

ب ـ "ارحق" (R'haqq) ، وتستعمل هذه اللفظة للتعبير عن القانون والغرامة في نفس الوقت. وهي تسمية مأخوذة من اللغة العربية (الحق).

وحسب القاموس العرفي المحلي، فإن هذه المفردة، يقول هارت ـ تستعمل فقط عند قبيلة

بني ورياغل، وقبيلة بني يطفت وقبيلة بقيوة ثم بني عمارت وگزناية. أما عند بني توزين وتمسمان وباقي قبائل الريف الشرقي، فيطلق عليها اسم الإنصاف.

ويوضح هارت أن غرامة "الحق" كانت تؤدى لفائد أعضاء مجلس الفخذ (الربع أو الخمس) (clan) ، وأحيانا لأعضاء مجلس القبيلة (= ايت تربعين) أي "لإمغارن" الذين يمثلون "أرباع" القبيلة. وذلك في حالة واحدة، وهي ثبوت ارتكاب جريمة قتل في مكان ويوم السوق الأسبوعية. وقد كان مبلغ غرامة الحق هو 1000 دورو إذا اقترفت الجريمة في الطريق المؤدية أو الآتية من السوق، و2000 دورو إذا حصلت الجريمة داخل مكان السوق[53].

ومما يبين مدى ارتباط هذه العقوبة العرفية بالسوق، أنها تُعرف أيضا ب "غرامة السوق".

بيد أن ما لا ينبغي أن يغرب عن بالنا، هو أن قانون "ارحق" كان يختلف في بعض الجزئيات، من فخذة لأخرى، ومن قبيلة لأخرى. فإلى جانب محاولة بعض الفرق الرئيسية تعميم غرامة الحق ضد الجنايات داخل مجالها يوم انعقاد السوق، فإن بعض الجماعات الأخرى حاولت تعميم هذه العقوبة الأساسية في ترابها على بقية أيام الأسبوع، وذلك باللجوء إلى عقد ما يعرف ب "الصلح" ؛ وهو عبارة عن اتفاق بموجبه تتفق جماعتان متنازعتان أو سلالتان متخاصمتان، على الهدنة والسلم بينهما لمدة محدودة أو غير محدودة.

وإلى جانب قانون "الصلح" وقانون "الحق" الذي يعاقب الجرائم بفرض غرامة باهضة يؤديها المتهم وإخوته في الدم لفائدة أعيان الفخذ (مجلس إمغارن) باعتبارهم مسؤولين عن تنظيم أمن هذه السوق وحماية أرواح قاصديها من داخل القبيلة أو من يأمها من الزوار الأجانب، كان هناك قانون مشترك على صعيد القبيلة الواحدة، ويتعلق الأمر ب "غرامة القبيلة" أو أيضا " حق القبيلة"، ويفرض في حالة ارتكاب جريمة قتل في السوق الرئيسية للقبيلة الورياغلية (وهو سوق حد "تيسا" سابقا بتامَسينْتْ). أو في حالة قيام شخص أجنبي عن قبيلة بني ورياغل باقتراف الجريمة داخل مجال هذه القبيلة.

وفي كلا الحالتين تدفع الغرامة (2000 دورو) لصالح مجلس "آيت تربعين" بمعنى لمجلس القبيلة. وبما أن "أرباع" أو "أخماس" بني ورياغل تتكون من "خمس أخماس"، فإن هذه الذعيرة (2000 دورو) توزع إلى خمس حصص متساوية، أي بمعدل 400 دورو لكل "خمس"، ثم يتولى أعضاء كل خمس من هذه الأخماس إعادة تقسيمها على الفرق والجماعات المنتمية إليه، وذلك تبعا لنظام دقيق ومضبوط في ذهنية الأشياخ[54].

وفي حالة ما إذا رفض أو عجز القاتل وسلالته عن أداء واجب الحق، فإن أعضاء المجلس القبلي المعني بالأمر يتوجهون كلهم إلى دار الجاني ويحرقونها ويصادرون أملاكه وينفذون نفس العقوبة ضد سلالته، أما إذا لم يلتجئ المتهم إلى إحدى القبائل (أو الفرق) المجاورة للاحتماء بها كما كانت العادة جارية بذلك ـ بحيث لا يعود الجاني من منفاه إلا بعد مرور

سنتان على أكثر تقدير أو يجبر على عدم الرجوع نهائيا إذا رفضت عائلة الهالك المصالحة والذعيرة ـ إذا لم يهرب كما قلنا، لأن أحد الأعيان، مثلا، قبل حمايته، فإن المجلس القبلي ينفذ في حق هذا الحامي الأحكام الجاري بها العمل إذ لم يؤد ما بذمة محميه(55).

ولعل النقطة الأكثر إثارة لافتتان داڤيد هارت تكمن في التوزيع المنظم والمحكم لغرامة "الحق" على مجموع "خمس أخماس" الورياغلية، فعلاوة على ارتكاز هذا التقسيم على مرجعية النسب ونسيج الانتماء لإقامة توزيع تعادلي للغرامة فإن هذه الوظيفة تؤكد ـ حسب أطروحة هارت ـ جدارة ومصداقية هذا النسق نفسه. ومن هنا اعتبره بمثابة مفتاح الانقسامية كلها في المغرب(56).

وإذا كان رايمون جاموس يرى أن الهدف الأساسي من نظام "خمس اخماس" الذي تجسده أيضا اتحادية قلعية، هو التصدي للكفار(56)، فإن داڤيد هارت، يقر بأن هذا التنظيم يلعب أدوارا متباينة من قبيلة إلى أخرى. مثل «توزيع ثمن الدية [الحق] بين فصائل القبيلة على إثر ارتكاب جريمة قتل يوم السوق (آيت ورياغر)، انتخاب رئيس القبيلة (آيت عطا)، جباية الضرائب وواجب التجنيد المفروض على القبائل (دكالة)»(57). لكن ما أصل هذا التقسيم؟

لقد سبق للأستاذ عبد الكبير الخطيبي أن طرح هذا السؤال، وتوصل إلى جواب جزئي مفاده أن هذه التقنية هي من صلب النظام الإداري المخزني. لكنه ألح في نفس الآن، على صعوبة ناجمة عن هذه الفرضية المذكورة، والصعوبة المعنية ترتبط بالكشف عن كيفية اندماج هذا التقطيع المخزني مع الهيكل القبلي المحلي، وكيف يتفاعل هذا الأخير مع جهاز الدولة المركزي(58).

لكن، إذا كانت هذه الصعوبة تطرح حتى عندما يتعلق الأمر بقبائل مثل دكالة، فإن الإشكال يصبح مضاعفا بالنسبة لحالة قبائل الريف. ذلك لأن هارت يعتقد بأن تنظيم خمس أخماس في بني ورياغل «قد يكون بمثابة دليل على أن هذا التقسيم تقسيم "طوعي" يخضع لبواعث سياسية داخلية"(59).

وهكذا نصبح أمام إشكال مركب ؛ فمن جهة علينا أن نبين ـ انطلاقا من منظور تاريخي ـ هوية هذا التقسيم في الريف، ومن جهة أخرى، سنحاول ـ قدر الإمكان ـ إعادة النظر في مقولة هارت السالفة، وذلك بمجابهتها بالوثائق المتاحة، والتي هي وحدها قمينة بإقامة الدليل على توظيف المخزن أم لا لهذه التقسيمات المحلية خلال القرن 19م.

وبادئ ذي بدء، تجدر الإشارة إلى أن تناول هذه التقسيمات القبلية لا ينبغي أن يتم بمعزل عن دراسة سيرورة القبيلة المغربية نفسها، وخاصة منذ الفتح الإسلامي. إذ تجمع الدراسات التاريخية والسوسيولوجية التي تعرضت لموضوع القبيلة بالدرس والتحليل، على أن القبيلة خضعت ـ عبر التاريخ ـ لحركة المد والجزر، والتمدد والتقلص، إثنيا وسياسيا واقتصاديا وثقافيا. ولعل ذلك ما يومئ إليه "جاك بيرك" في بحثه العميق حول مدلول القبيلة الشمال افريقية، حين خلص إلى القول بأن "فهمها أمرا مستعصيا"(60).

وفي نفس الاتجاه كتب "پول پاسكون" حول القبيلة بأنها «بمثابة جمعية سياسية مبنية على عوامل اقتصادية جغرافية : أي علاقات الإنسان بالأرض والطاقة البشرية والثروة الطبيعية لفضاء ما في مستوى تكنولوجي معين»[61].

ولم يكن عبد الله العروي بدوره مغاليا حين عاب على الانقساميين عدم اكتراثهم بالبعد التاريخي للقبيلة المغربية، الأمر الذي جعل وصفهم محددا في الزمان والمكان، وبالتالي عاجزا على تقديم تعريف حقيقي للقبيلة[62].

ولئن كان داڤيد هارت لم يغفل الجانب التاريخي في أطروحته الضخمة حول آيت ورياغل، فإنه لم يتساءل عن احتمال وجود أصل مشترك لتلك التقسيمات القبلية المتشابهة في البوادي المغربية. وهذا لا يعني، بالمقابل، أن الباحث في التاريخ سيجيب بسهولة عن الأسئلة المتعلقة بهذا الموضوع.

ففي أطروحته حول قبيلة "إينولتان" بالأطلس الكبير الأوسط، أشار الأستاذ أحمد التوفيق إلى صعوبة تأكيد أو نفي القول بأن الأرباع والأخماس في القبائل تقسيمات جبائية مخزنية[63].

وحول تحديد تاريخ إدخال هذه التقسيمات إلى إينولتان من طرف سلطة مخزنية، سجل الباحث انتفاء الوثائق التي يمكن الاستناد إليها في هذا الباب. لكنه يعتقد أن هذه التقسيمات ظهرت، على الأقل قبل فترة السعديين : «فإذا افترضنا أن الأرباع والأخماس بقايا تقسيمات جبائية موحدية أو مرينية، فإن القبائل ـ وهي غير قارة لا في عدد سكانها ولا في كتلها ولا في العلاقات داخل أجزائها ـ كانت تقوم بتعديلات مستمرة لهذه التقسيمات كلما اختل توازنها اختلالا كبيرا.، ومن جهة أخرى، فإن القبائل كانت تستغل تقسيمات الأخماس والأرباع في حركيتها، بحيث تظهر فاعلة حتى مع غياب الجابي أو الحاكم. أما إذا افترضنا أن الأخماس والأرباع إنما هي المستوى الأعلى للانقسامات الذاتية للقبائل فإن المخزن كان يستغلها في تحصيل مطالبه»[64].

وإذا كانت القرائن التاريخية تجعلنا نرجح ظهور تقسيمات الأرباع والأخماس أو استغلالها من طرف الجهاز المخزني المركزي، قد بدأ منذ عهد الموحدين لكونهم أول من عمم ضريبة الخراج في تاريخ المغرب على مجموع أرجاء امبراطوريتهم ـ ما عدا الجبال والأراضي الجذبة ـ من حدود برقة شرقا إلى وادي نول غربا[65]، فإن توظيف هذه التقسيمات من طرف الحكم المريني، بعد ذلك، أمر لا يرقى إليه الشك. فقد فرض ولاة بني مرين على قبائل وموانئ بلاد الريف، كبادس والمزمة وغصاصة وتازوطة وتجساس ومليلية، ضرائب ذات بال[66].

أما إذا انتقلنا إلى الفترة المعاصرة، وبالضبط إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر الذي ركز عليه داڤيد هارت، فإننا نجد أن المخزن المركزي قد اعتمد على الأرباع والأخماس كقاعدة مرجعية لفرض واجباته على القبائل الريفية. وحجتنا في هذا هي وثيقة غير منشورة يرجع تاريخها إلى عام 1890. يتعلق الأمر بـ «تقييد قبائل الريف وفرقهم وأفخاذهم...»[67].

أي بإحصاء عـام لأرباع وأخماس وفرق جميع قـبائل الريف (وعددها حسب التقيـيد المذكور 21 قبيلة). والغـرض من هذا التقييـد، الذي حرص أيضا على إيراد أسمـاء القواد الذين كانوا، آنذاك، على رأس كل فرقة أو ربع أو خـمس، هو تقدير مبلغ الواجبات التي قـرر مخزن مولاي الحسن الأول (1873 ـ 1894م) فرضها على الريف.

لقـد أشـار هذا التـقـيـيـد مـثـلا إلى أن «... المـطالسـة على 4 أرباع»، و«گلعـيـة على 5 أخماس...». أما فيما يخص قبيلة بني ورياغل فقد ورد في هذا النص ما يلي :

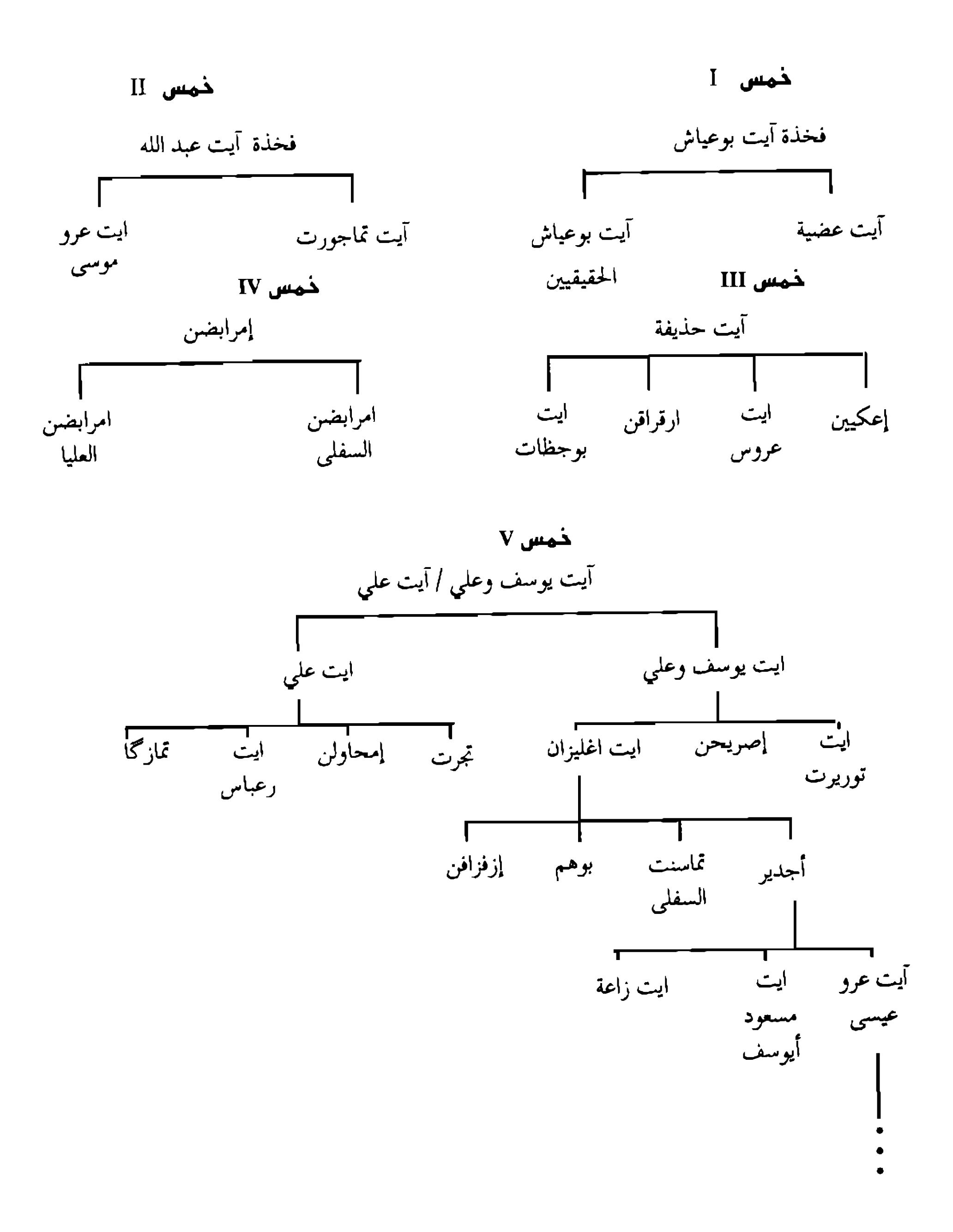
بني ورياغل : آيت حذيفة	بني بوعياش	ايت عروس	المرابطين
ايت يوسف وعلي	آيت علي	عند الحاج علي	لا تقـيـيـد لهم
الولشكي	عند الولشكي	آيت عبد الله	الآن
		عند اگسيم	

وهكذا، فالمخزن قد اعتـمد على نفس التقسيمات المحلية السائدة، سواء الأرباع، كما هو الحال بالنسبة لقبيلة مطالسة، أو الأخماس كما هو الأمر بالنسبة لقبيلة قلعية. أما بالنسبة لقبيلة بني ورياغل، فـقد أبقى هذا التـقييـد على نفس التقـسيـمات الجوهرية السـائدة آنذاك في هذه القبيلة المكونـة ـ كما قلنا آنفا ـ من "خمس أخـماس" على الرغم من التعديلات الطفـيفة التي أملتـها الظرفيـة السيـاسيـة المتعلقـة بطبيـعة سلطة القـواد المحليين، وهم القائد الولشكي والـقائد أگسيم والقائد الحـاج علي. وهكذا تم الإبقاء على خـمس آيت حذيفـة وخمس بني بوعـياش وخمس بـني عبد اللـه وخمس إمرابطـن (المعفيين مـن الضرائب لكونهم شـرفاء). أمـا الخمس الخامس والمتكـون من "رُبعين" هما آيت يوسف أوعلي، وايت علي، فـقد وزع بالتـساوي على آيت حذيفة وبني بوعياش.

ونخلص مما سبق إلى أن تقنيـات الأرباع والأخمـاس، بغض النظر عن كـونها نابعـة من الواقع المحلي، أو مفروضة مـن طرف السلطة المركزية الحاكمة، فإنها كـانت تقوم بعدة وظائف على مستوى المجتمع الصغير (micro-société) ، وتستجـيب، عند الاقتضاء، لرغـبات المخزن في فرض مطالبه على صعيد المجتمع الكبير (macro-société) وهذا يكفي دليلا لدحض ما ذهب إليه هارت من أن هذه التقسيمات كانت تصلح فقط لضبط توزيع غرامة "الحق".

وكـتحـصـيل حاصل، يمكـن أن نتبين من خـلال هذه الملاحظات الأوليـة والعـامة حـول أبحاث كل من هارت وجامـوس، أن النظرية التجزيئية، تـشكل منهجا يصعب نكران فعـاليته عندما يتعلق الأمر بتفكيك وتحليل أبنية المجـتمع القبلي المحلي، بيد أنه لا يمكن الركون إلى نتائج هذه النظرية ولا الوثوق بتأويلاتهـا عندما تتعلق المسألة بسيـرورة وصيرورة هذا المجتمع الصـغير وعلاقته بالمجتمع الكبير. إذ كثيرا ما تغفل الأطروحـة الانقسامية حقائق تاريخية وسوسيولوجية صارخة تكشف عنها، يوما تلو يوم، العديد من الأبحاث والدراسات التاريخية والاجتماعية.

قبيلة آيت ورياغل



نموذج للنسق الانقسامي حسب نظام الأخماس عند بني ورياغل
(اعتمدنا فيه على أبحاث هارت)

الهوامش.

(1) د. المختار الهراس، القبيلة والدورة العصبية : قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي. مجلة المستقبل العربي، عدد 98، السنة 1987، ص. 61.

(2) د. محمود اسماعيل، قضايا في التاريخ الإسلامي، منهج وتطبيق، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، السنة 1981، ص. 108 ـ 109.

(3) عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، الانتروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، (ترجمة لمجموعة مقالات)، دار توبقال، سلسلة المعرفة التاريخية، الطبعة الأولى، الدار البيضاء 1988، ص. 7.

(4) د. المختار الهراس، التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي : حصيلة نقدية، مجلة المستقبل العربي، العدد 75، مايو 1985، ص. 96.

(5) ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير : حصيلة وتقييم، ضمن كتاب الانتروبولوجيا والتاريخ، م. مذكور، ص. 12.

(6) د. المختار الهراس، التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي، م.س.، ص. 97.

(7) ليليا بنسالم، المقال السابق، ص. 12.

(8) المختارالهراس، التحليل الانقسامي...، م.س.ص. 98.

(9) علي صدقي أزايكو، حول النظرية التجزئية مطبقة على المغرب، مجلة كلية الاداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 14، السنة 1988، ص. 10.

(10) المختار الهراس، التحليل الانقسامي...، م.س، ص. 100.

(11) ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير، م.س. ص. 13.

(12) المختار الهراس، التحليل الانقسامي، م.س.، ص. 98 ـ 99.

(13) نفسه، ص. 101، علي صدقي أزايكو، م.س. ص، 11، د. عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت، لبنان، 1980، ص. 191.

(14) عبد الله حمودي، الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والقداسة : ملاحظات حول أطروحات گلنير، ضمن كتاب : الانتربولوجيا والتاريخ، م. مذكور، ص. 60. انظر أيضا ترجمة نفس المقال من طرف د. محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التمسماني خلوق، مجلة دار النيابة، ع. 5، السنة 1985، ص.ص. 38 ـ 55.

(15) علي صدقي أزايكو، م.س.، ص. 9.

(16) عبد الله حمودي، م.س.، ص. 60.

(17) إرنست گلنير : السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، مترجم ضمن كتاب : الانتربولوجيا والتاريخ، م.س. ،ص . 50.

(18) نفسه، ص. 46.

(19) د. المختار الهراس، التحليل الانقسامي،...ن، م.س. ص. 101، انظر كذلك، ناصر السوسي : المقترب الانقسامي للمجتمع القروي بالمغرب : التحليل والحدود (غلنير نموذجا)، مجلة دراسات عربية، العدد 6/5، السنة 32، مارس/أبريل 1996، ص. 90.

(20) ميلود عشاق، ملاحظات حول الأطروحة الانقسامية، الملحق الثقافي لجريدة "العلم"، العدد 779، السبت 20 يونيو 1992، ص. 4.

(21) إرنست گلنير، السلطة السياسية والوظيفة الدينية في البوادي المغربية، م.س.، ص. 47.
(22) نفسه، ص.ص. 47 - 48.
(23) عبد الله حمودي، م.س.، ص. 63.
(24) إرنست گلنير، م.س.، ص. 50.
(25) نفسه، ص. 50.
(26) نفسه، ص. 50.
(27) محمد ظريف، مؤسسة السلطان "الشريف" بالمغرب، محاولة في التركيب، الدار البيضاء، 1988، ص. 91.
(28) المختار الهراس، التحليل الانقسامي، م.س.، ص. 104.
(29) نفسه.
(30) نفسه، ص. 103.

(31) Raymond jamous, honneur et Baraka, Les structures sociales traditionnelles dans le Rif, Cambridge University Presse-maison des sciences de l'Homme, 1980, pp. 29, 33.

(32) المختار الهارس، م.س، ص. 103.
(33) محمد كلاوي ومحمد شقير، عرض وتقديم لجزء «السلطان بوصفه أمير للمؤمنين»، من كتاب «العرض والبركة»، لرايمون جاموس، المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، العدد 2، السنة 1987، ص. 59.

(34) Raymond jamous, honneur et Baraka, op.ci, p; 65.
(35) Ibid, p. 68.
(36) Ryamond Jamous, interdit, violence et baraka. le problème de la souveraineté dans le Maroc traditionnel, in : Islam, société et communauté. Anthropologies du maghreb, par : Catherine Baroin, Gabriel Camps, Marceau Gast, David M. Hart, Raymond Jamous, James Mlarkey, lawrence Rosen, sous la direction de Ernest Gellner, les cahiers du C.R.E.S.M. n° 12, Paris, 1981, p. 36.

ومحمد گلاوي ومحمد شقير، م.. ص. 58.
(37) نفسه، ص. 60.
(38) نفسه. ص. 60.
(39) نفسه، ص. 72.
(40) نفسه، ص. 72.
(41) نفسه، ص. 59.
(42) نفسه، ص. 59.
(43) محمد ضريف، مؤسسة السلطان «الشريف» بالمغرب، م.س.، ص. 192.

(44) David m. Hart, The Aïth Waryaghar of the Moroccan Rif, An Ethnography and History, Viking Fund Publications in Anthropology n° 55, Tucson, University of Arizona Press, 1976.
(45) David M. Hart, Clan, lignage et communauté locale dans une tribu rifaine, revue de géographie du Maroc, n° 8, 1965, p. 25.
(46) Ibid, p. 27.
(47) Ibid, p. 31.
(48) Ibid, p. 32.

إلى جانب هذين اللفين، أشار دافيد هارت إلى أن القبيلة الورياغلية كانت تنقسم إلى "لفين" متوازنين، كل "لف" يضم خمسين اثنين، في حين يظل الخمس الخامس - وهو خمس امرابطن - محايدا. ويتعلق الأمر بحلف (لف) آيت بوعياش وحلف (لف) آيت خطاب.

انظر : David M. Hart, The Aïth Waryaghar..., op.cit, p. 245

ويرى هارت أن هذا التوازن الذي كان سائدا من قبل عند بني ورياغل، قد اختل بسبب انحياز امرابطن إلى ايت يوسف وعلي بفضل علاقة المصاهرة التي أصبحت تجمع بينهم. ونتيجة لهذا الاختلال، فإن اللف الأضعف لجأ إلى ربط علاقات تحالف مع فرق داخل القبائل المجاورة . وقد ترتب عن ذلك تغير في بنية الأحلاف الداخلية وأصبحت على الشكل الذي بيناه في الجدول السابق (هامش رقم 47).

(49) Robett Montagne, Les Berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, réédition Afrique-Orient, Casablanca, 1989, p. 233.

(50) كثيرا ما يستخدم هارت مفردة "الريفوبليك" ويعطي لها تفسيرا أقرب إلى معنى "السيبة" أي الفوضى وغياب الأمن. أما عن تاريخ ولوج هذه الكلمة الأجنبية إلى الريف وحيثيات ظهورها فيه، فيمكن الرجوع إلى مقالنا : «المجتمع الريفي قبل المقاومة (1897 - 1921) : مقاربة تاريخية جديدة، مجلة أمل، العدد 8، السنة 1996.

(51) David Montgomery Hart, The Aïth Waryagahr..., op.cit, p. 293.

(52) نفسه، نفس الصفحة.

(53) نفسه، ص. 294.

(54) David M. Hart, Clan, lignage..., op.cit, p. 31, The Aïth Waryaghar, op.cit, p; 295

(55) David, M. Hart, The Aïth Waryaghar of the Moroccan RIF, op.cit, p; 295.

(56) عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، م.س، ص. 196.

(57) جماعة من المؤلفين، الانتربولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، م. مذكور، ص. 24.

(58) عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، م.س.، ص. 197.

(59) الانتربولوجيا والتاريخ...، م.س.، ص. 23.

(60) نفس المرجع، ص. 125.

(61) عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، م.س. ص. 196.

(62) الانتربولوجا والتاريخ، م.س. ص. 128.

(63) أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر (إينولتان، 1850 - 1912)، منشورت كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، طبعة ثانية 1983، ص. 129.

(64) نفسه، نفس الصفحة.

(65) عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، الطبعة الأول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1994، ج. 2، ص. 161. عبد الله علي علام، الدولة الموحدية بالمغرب في عهد عبد المؤمن بن علي، دار المعارف بمصر 1971، ص.ص. 253 - 254.

(66) أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في مملكة الأمصار، تحقيق الدكتور مصطفى أبو ضيف أحمد، الطبعة الأولى، الدار البيضاء، 1988، ص.ص 120 - 121. انظر كذلك :

Grigori Lazarev, Les concessions foncières au Maroc, contribution à l'étude de la formation des domaines personnels dans les compagnes marocaines, in Etudes sociologiques sur le Maroc, nouvelle édition, 1978, B.E.S.M., p. 57.

(67) العنوان الكامل لهذا التقييد هو : «تقييد قبائل الريف وفرقهم وأفخاذهم على مقتضى النظر الشريف، وقيد في أواسط شعبان الأبرك عام 1309هـ»، الخزانة الحسنية، الرباط، كناش رقم 192 (5 صفحات).